Konstanty
ONSTANTY MICHALSKI C. M.
PROF. UNIW. JAG.

GENJUSZOWI ŚW. AUGUSTYNA W HOŁDZIE JUBILEUSZOWYM

KRAKÓW 1930 — NAKŁADEM AUTORA

2

ODBITKA Z „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

Drukarnia „Przeglądu Powszechnego"

Genjuszowi św. Augustyna w hołdzie jubileuszowym.

Nawiązując do mów Harnacka, wytoczył w r. 1923 Fryderyk Heiler bolesny zarzut przeciwko Kościołowi katolickiemu. [1]) Na Wielkanoc 1887 r. minęło 1500 lat od chwili, kiedy św. Augustyn przyjął chrzest święty w Medjolanie, a jednak Kościół katolicki milczał, bo zapomniał. Nie, jeszcze gorzej: milczał, bo sam ulegał wewnętrznemu zwyrodnieniu, milczał, bo uniwersalizm św. Augustyna nie mógł się już pomieścić w jego ramach, genjusz z Hipony był dla niego za wielki, za głęboki, za potężny.

Niebezpieczne są oskarżenia bez dokumentów w ręku, zwłaszcza, kiedy z niemi łączy się brak orjentacji i przewidywania. Już od r. 1921 począł Kościół przemawiać przez encykliki papieskie, ażeby przypomnieć tych, których niejednokrotnie uznawano za tajnych jego buntowników, albo za pokrzywdzonych synów. Za utajonego buntownika uznawano Dantego, a jednak papież Benedykt XV nazwał go w encyklice *In praeclara summorum* (1921) największym poetą w Kościele. Chciano nam odebrać genjusza życia chrześcijańskiego, św. Franciszka z Assyżu, ale encyklika Piusa XI *Rite expiatis* (1926 r.), literatura i ruchy ludowe udowodniły, że Poverello jest dzisiaj tak samo naszym, jak nim był przed 700 laty. Przyznawano nam bez zastrzeżeń św. Tomasza z Akwinu — potrosze dlatego, że go jeszcze nie znano, ale w ostatnich dziesiątkach lat poznano

[1]) F. Heiler: *Der Katholizismus, seine Idee u. seine Erscheinung*, München 1923, str. 107.

go tak, iż nietylko papież Pius XI wielbił jego genjusz w *Studiorum ducem* (1923 r.), lecz i kongres międzynarodowy filozofów w Neapolu.

Cechę trzech olbrzymów duchowej kultury średniowiecza stanowi ich uniwersalizm, bo wszyscy trzej należą do całego świata, wszyscy trzej kształcili, zawsze kształcą i kształcić będą duszę ludzką. Św. Augustyn łączy w sobie pierwiastki duchowe wszystkich trzech nauczycieli ludzkości. Jest poetą, jak Dante i jak Dante umie sięgnąć do kręgów piekła ludzkiego i w życiu jednostkowem i w życiu zbiorowem, ażeby pokazać, jak przeszedłszy przez czyściec pokuty, podnosić się na coraz wyższe stopnie w raju życia kontemplacyjnego. Mógłby ktoś z niedowierzaniem zapytać, czy znajdzie się w duszy św. Augustyna coś z duszy Poverella, a przecie trzeba odpowiedzieć „tak", gdyż znajduje się w nim to, co w pieśniarzu bożym z Asyżu było najpiękniejszym klejnotem, w piersi jego biło to samo niespokojne serce, *inquietum cor*. Nie trzeba przypominać, że w dziejach filozofji chrześcijańskiej Augustyn i Tomasz są dwoma zwróconemi ku sobie biegunami, między któremi i koło których rozkwitają niemal wszystkie myśli. Toteż uniwersalizm augustyński tak bardzo góruje nad innemi, iż Harnack porównał genjusza z Hipony z drzewem, wyrosłem u zbiegu wód, z drzewem, którego liść wiecznie się zieleni, a konary stają się mieszkaniem dla ptactwa. W encyklice *Ad salutem humani generis* z kwietnia b. r. papież Pius XI składa hołd genjuszowi św. Augustyna, twierdząc, że w całej przeszłości nikt go nie przewyższył, a rzadko kto mu dorównał. Całą encyklikę zasiały słowa uwielbienia dawnych papieży dla wielkiego doktora Kościoła, cała encyklika pełna dowodów na to, że on jednak największy i nauczyciel wszystkich wielkich. Wiele soborów, a zwłaszcza Trydencki, wypowiadały wyrazami z pism św. Augustyna dogmaty katolickie, tak, iż ten, co niegdyś zwalczał Manichejczyków, Donatystów i Pelagjan, przez całe wieki dawał w swych dziełach idee kierownicze do rozstrzygania sporów doktrynalnych: niesłusznem więc okazuje się sąd, jakoby o nauce augustyńskiej pamiętali tylko Luter, Kalwin i Jansenjusz, a zapomniał o niej Kościół.

Nie mniej trzeba przyznać, że dzisiejszy człowiek zwraca się do św. Augustyna z innych motywów, zwraca się doń, ponieważ widzi w nim własną duszę, spragnioną szczęścia i prawdy. Drogi do tych dwóch celów bywają dziś zawiłe, bo wróciły czasy, kiedy pod wpływem kataktalizmów dziejowych, przeobrażeń społecznych i skrzyżowania prądów umysłowych znowu jedną z głównych cech życia stała się ciągła jego zmiana, wobec której trzeba całym wysiłkiem myśli szukać trwałego punktu oparcia.

Nazwano św. Augustyna pierwszym nowożytnym człowiekiem (Harnack), niezawodnie dlatego, że i w jego duszy przez dłuższy czas mieszkał podwójny eros: jeden rwał wgórę, a drugi spychał w niziny, wywołując wewnętrzne zawikłania i napięcia. Nazwano go Faustem (Hessen, Sawicki), bo jak Faust szukał prawdy na wszystkich drogach i we wszystkich szkołach, przechodził od Cycerona do Manichejczyków, od Manichejczyków do Sceptyków, od Sceptyków do neoplatonizmu, aż wreszcie uciszyło się jego serce w kontakcie z Logosem chrześcijańskim. Nic dziwnego, że *Wyznania* stały się *vade mecum* dzisiejszego człowieka, w którego piersi bije *inquietum cor.* Z tem wszystkiem walka o św. Augustyna toczy się wszędzie, więc nic dziwnego, że powstał także spór o *Wyznania*, dzieląc badaczy na dwa obozy. Po raz pierwszy zaczęli wątpić w wiarogodność danych autobiograficznych w *Wyznaniach* Harnack i Boissier, wychodząc z pewnych różnic między *Wyznaniami* a pismami św. Augustyna z okresu jego młodości. Wątpliwości, poruszone przez nich, rozrosły się w wielkiem dziele Alfaric'a do oskarżenia, że Augustyn późniejszą swą teorję o grzechu pierworodnym wcielił w autobiografję, wprowadzając w błąd czytelnika, który w najważniejszych momentach otrzymuje zamiast szczerej prawdy przejaskrawione i udramatyzowane opowiadania, natchnione przez treść stosunkowo późno wypracowanej doktryny. Wszystkie sceny, składające się na szeroko rozbudowany obraz dokonującego się przełomu duchowego w Medjolanie, mają być nieprawdopodobnemi; czytanie Pisma św., głos dziecka w ogrodzie, są drobiazgami i nie mogły głębiej oddziałać na proces przeobrażenia duchowego, sam zaś proces dokonywał się powoli, ostrożnie,

niemal z wyrachowaniem i bez walki wewnętrznej. Pojmowano twórczość literacką Augustyna tak, jak się pojmuje dzieło napisane pod wpływem tego samego impulsu i natchnienia, zapominając o czynniku rozwojowym. Należy badać i pojmować inaczej, należy uwzględnić środowisko i istniejące podówczas szkoły filozoficzne, a wtedy się okaże, że Augustyn nawrócił się raczej do neoplatonizmu, aniżeli do chrześcijaństwa. Trzeba przyznać, że rozumowanie Alfaric'a jest refleksem tego, co w psychologji nazywa się atomizowaniem i rozbijaniem żywej całości i doprowadza do tego, że znika całość, a zostają części, znika Augustyn, a zostają szkoły. W obozie przeciwnym bezporównania liczniejszym znajdują się i katolicy (Bertrand, Labriole, Mausbach. Boyer) i protestanci (Holl, Noerlegaard, Reizenstein, Zepf). [1]) Nie tutaj miejsce na to, by analizować i zestawiać teksty *Wyznań* z innemi pismami augustyńskiemi. Na całą tę sprawę rzuci więcej światła analogja, niż mozolna wiwisekcja. Przypomnijmy sobie, jak Rabindranath Tagore rozpoczyna swe wspomnienia. „Nie wiem, kto maluje obrazy na kanwie pamięci. Ktokolwiekby to jednak był, to, co maluje, to istotnie obrazy; rozumiem przez to, że ten ktoś nie posługuje się swym pędzlem wyłącznie w celu wiernego skopjowania wszystkiego, co się dzieje. Wybiera coś, albo pomija, stosownie do swego upodobania. Niejedną wielką rzecz pomniejsza, z drobnostek robi sprawy ważne, bez ceremonji na dalszy plan przenosi, co było na przodzie, wyciąga naprzód to, co było w tyle. Słowem, nie pisze historji, lecz maluje obrazy". [2]) Dodaje, że w duszy wykwitają szeregi obrazów wówczas, kiedy po powierzchni życia przesuwają się zewnętrzne zdarzenia. Między jednemi i drugiemi istnieje związek, ale obrazy nie są fotograficznemi odbiciami zewnętrznych wypadków, „ponieważ barwy te należą do samego malarza i, promienne namiętnością, tryskają z jego własnego serca; stąd też to, co na tych płótnach zanotowano, zupełnie nie nadaje się na świadectwo do użytku trybunału sądowego".

---

[1]) Porównaj dobre, choć jednostronne zestawienie najnowszych prac o św. Augustynie u H e r m a n a D ö r r e s „Fünfzehn Jahre Augustin-Forschung" *Theologische Rundschau* 1929, Heft 3.

[2]) R a b i n d r a n a t h T a g o r e, *Wspomnienia*, Lwów—Poznań 1923, str. 1

Św. Augustyn miał duszę płomienną, w której zewnętrzne wypadki i obce doktryny nie mogły się odbijać, jak na martwej kliszy, lecz musiały się przetapiać, dzielić i łączyć w nowe całości, musiały zadrgać nowem życiem lub spłonąć jako nieużyteczna lichota. W każdej duszy dokonuje się ciągła selekcja i przewartościowanie wartości, tak iż co dla kogoś jest drobiazgiem, to może się stać punktem zwrotnym w procesie wewnętrznym.

Pisano autobiografje przed *Wyznaniami*, a jeszcze częściej po nich, a jeżeli żadne im nie dorównały, to dlatego, że w *Wyznaniach* spowiada się przed Bogiem i ludźmi twórczy genjusz. Spowiadał się przed Bogiem, więc szczerość dziecięca i ton religijny odzywają się od początku do końca; wypowiada się jasny optymizm, - płynący z przeświadczenia, — że nad duszą ludzką nachyla się oblicze Bożej Opatrzności. Spowiadał się przed ludźmi, więc mówił po ludzku. Dzieli się dziś psychologję na tłumaczącą i opisową, na metafizyczną i empiryczną. Jeżeli w psychologji metafizycznej i tłumaczącej mylił się Augustyn nieraz z Platonem, to w psychologji opisowej nie miał sobie równego ani w starożytności, ani w wiekach średnich. Nie szukał w człowieku atomów psychicznych, lecz ujmował go jako całość razem ze wszystkiemi funkcjami i najgłębszemi instynktami, razem z jego dążeniami do prawdy i dobra i do Tego, co tłumaczy zagadnienia szczęścia i cierpienia, do Boga. Żeby zrozumieć *Wyznania*, trzeba być filologiem, tak, ale to niemniej pewne, że jeszcze więcej trzeba być psychologiem, filozofem i duszą religijną.

Porównajmy jeszcze *Wyznania* z pierwszą chronologicznie grupą pism augustyńskich, bo stąd nowe padnie światło na duszę genjusza z Hipony. Ribot mówi o wybuchach twórczości artystycznej, naukowej i filozoficznej. Wybuchy te mają jednak swą prehistorję, bo zwykle latami całemi gromadzi się materjał, latami całemi dręczy umysł jakieś zagadnienie, aż nagle błyskawica światła olśniewa duszę i łuski spadają z oczu, tak iż wszystko wydaje się jasnem, cała dotychczasowa wiedza zaczyna się organizować w zwarty logicznie system. Z naciskiem należy zaznaczyć, że u św. Augustyna wybuch twórczości łączy się z jego

nawróceniem do Chrystusa. Trzeba to powiedzieć z naciskiem wobec przesądów, że religja zabija siły twórcze w człowieku. Po chwili przełomowej nawrócenia udaje się Augustyn do Cassiacum i tam wśród przygotowań do chrztu św., rozmyślając nad psychologicznemi motywami i racjami logicznemi swego kroku, zajrzał w oczy wszystkim trudnościom filozoficznym, które go dotąd wstrzymywały od jakiejkolwiek afirmacji. Powstałe w Cassiacum dialogi (386—387) mają dwie wspólne cechy, których jedna łączy się ze sercem ich twórcy, druga z jego umysłem: ze sercem łączy się poczucie szczęścia ze zdobycia prawdy, z umysłem łączy się zajęcie stanowiska zasadniczego wobec całej filozofji starożytnej. Od pierwszej chwili okazuje się, że św. Augustyn przezwyciężył sceptycyzm, który jest poczuciem słabości i rezygnacją z życia umysłowego, od pierwszej chwili okazuje się, że św. Augustyn nie będzie eklektykiem, co chorując na niestrawność układa obok siebie martwe, zapożyczone zewsząd myśli. Genjusz z Hipony stanie się wielkim asymilatorem najpiękniejszego kwiatu starożytnej Hellady, filozofji Platona i neoplatonizmu w obrębie myśli chrześcijańskiej, tak iż odpadać powoli będzie to, co się z nią organicznie nie zjednoczy. Dziewięć wieków będzie czekało chrześcijaństwo, zanim się zjawi drugi wielki asymilator, św. Tomasz z Akwinu, który jeszcze raz otworzy ramiona i duszę na spotkanie filozofji starożytnej, ażeby przebudować myśl chrześcijańską ze stylu augustyńskiego na styl perypatetyczny.

Istnieją dwie metody przedstawiania filozofji św. Augustyna i augustynizmu wogóle. Jedni (De Wulf) starają się przedewszystkiem uwydatnić naczelne idee, części składowe systemu, układając je obok siebie według pewnego punktu widzenia. Czy taka metoda jest trafną? — Zdaje się, że nie, bo jak styl budynku zależy nietylko i nie tyle od składowych części, ile raczej od ich układu, tak i w systemie filozoficznym nie idzie o jakąkolwiek kombinację idei, lecz o określony organiczny ich związek. Dziś Gilson usiłuje odtworzyć styl augustynizmu, dowodząc, że jest czemś innem, aniżeli tomizm, że go należy badać w sobie, jako pewien sposób myślenia wyodrębniony, a nie jako niedoskonały

i wykolejony perypatetyzm. Druga metoda przedstawiania i pojmowania augustynizmu jest bezwarunkowo trafniejszą, lecz spotyka olbrzymie trudności wobec tego, że Augustyn nie pisał traktatów, któreby w systematyczny i wyczerpujący sposób omawiały jedno zagadnienie, lecz jako uczuciowiec pisał epizodycznie, rozrzucając w rozmaitych pismach uwagi na ten sam temat. Trzeba więc mimo wszystko system augustyński dopiero odbudowywać, czerpiąc materjał ze wszystkich dzieł i układając go według podanych w tekście wskazówek. Idąc za takiemi wskazówkami, przedstawił Gilson filozofję św. Augustyna jako olbrzymi tryptyk, którego dwa skrzydła zajmuje dusza ludzka, zdążając do Boga raz po stopniach myśli, drugi raz po stopniach miłości. Sam środek tryptyku zajmuje Bóg, jako Stwórca wszechświata i cel wszystkich dążeń. [1])

Uderza, że pierwszym stopniem na drodze poznania jest wiara a nie wiedza. Wynika to stąd, że w augustyniźmie, według Gilsona, wiara daje treść rozumowi, który zagłębiając się w niej, stwarza *sui generis* filozofję. Myli się więc, kto u św. Augustyna pyta się o filozofję stworzoną przez sam rozum, bo takiej filozofji u niego niema. A przecież przyznaje Gilson, że i u Augustyna rozum *de iure* mógłby dojść do prawdy, chociaż *de facto,* wskutek trudności, do niej nie dochodzi. Skoro zajrzymy do *Summy filozoficznej* św. Tomasza (l. I, c. 4), znajdziemy tam myśli analogiczne, a jednak nie powiemy, że w tomiźmie cała filozofja wyrasta z wiary przez rozum oświetlonej.

Czy zatem do stylu augustyńskiego należy takie ujęcie stosunku wiary do filozofji, muszą stwierdzić dalsze badania, a tylko to jest pewnem, że jesteśmy daleko od pełnego obrazu historycznego filozofji św. Augustyna.

Mimo wszystko tryptyk Gilsona utrzyma się, bo wskazał go sam św. Augustyn, kiedy budując teocentryczny swój system, powiedział, że Bóg jest podstawą poznania, *ratio intelligendi,* przyczyną wszechrzeczy, *causa essendi.* Prawdziwą myśl wyraża tryptyk, gdyż punktem wyjścia filozofji św. Augustyna była dusza a kresem jej Bóg, jako ostatnia

---

[1]) E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1929.

racja wszystkiego. *Deum et animam scire cupio*, duszę i Boga poznać pragnę; odezwał się św. Augustyn w *Soliloquia* i pozostał wierny temu hasłu we wszystkich swych dziełach.

1. Skoro teocentrycznym jest system św. Augustyna, zagadnienia wychodzą z duszy i znajdują ostateczne rozwiązanie w Bogu. W Bogu znajdzie swą niezmienną podstawę wszelkie poznanie: *Deus ratio intelligendi*. Jedne z myśli augustyńskich w gnozjologji posiadają wartość trwałą, drugie mają znaczenie historyczne, inne wreszcie stanowią jeszcze dzisiaj przedmiot żywych dyskusyj, a wszystkie wchodzą ostatecznie w ramy metafizyczne, bo Bóg jest powszechną *ratio intelligendi*.

Wartość trwałą posiada niemal cała dyskusja ze sceptykami w *Contra academicos, Soliloquia, De beata vita* a nawet *De ordine*. Punkt wyjścia jest raczej psychologiczny, bo Augustyn nie pojmował filozofji w oderwaniu od życia. Może czy nie może człowiek być szczęśliwym bez posiadania prawdy, to naczelne pytanie w dyskusji. Akademicy odpowiadali, że szczęście znajduje się w samem szukaniu prawdy, a nie w jej posiadaniu. Tego twierdzenia nie mógł im Augustyn przebaczyć. Nikt jak on nie szukał prawdy z taką tęsknotą, nikt jak on nie przechodził z jednej szkoły do drugiej, a przecież nikt jak on nie wiedział tak żywo, co to znaczy serce bez szczęścia, *inquietum cor*. Nie może być szczęśliwym ani głodny, ani ten, co idzie, a nie wie dokąd i poco. Jeżeli w samem szukaniu prawdy znajduje się szczęście, to tylko dlatego, że się szuka z nadzieją znalezienia. Dlaczego św. Augustyn jest filozofem młodych, a sceptycyzmem karmili się starzy? Bo Augustyn zrozumiał rozpęd życia, a sceptycy poznawali, czem jest jego znużenie, ale też w znużeniu szczęścia nikt nie znalazł.

Już ściśle do gnozjologji należy dalsza dyskusja ze sceptykami. Dwie tezy, jedna o bezpośrednich danych świadomości, druga o fakcie samowiedzy, zostały przez Augustyna po raz pierwszy tak określone i tak wszechstronnie uzasadnione, iż przez całe wieki sięgano do nich, ilekroć w dziejach myśli zjawiało się widmo sceptycyzmu. Sięgał do nich cały niemal wiek czternasty, kiedy prądy krytyczne zaczęły próbować siły wszystkich wiązań w dotychczaso-

wych syntezach filozoficznych. Skoro złośliwy genjusz nie pozwalał zasnąć Descartes'owi, uratowała go od zwątpienia myśl augustyńska. Ktokolwiek dzisiaj usiłuje przezwyciężyć idealizm, wchodzi albo na drogę Augustyna albo na drogę bezpośredniego realizmu perypatetycznego, gdyż poza tem pozostają tylko postulaty i przewidywania absurdów, sprzeczności.

Ze starożytnej filozofji wziął Augustyn obronę matematyki oraz zasad logicznych i metafizycznych, chociaż jej nadał formę nową, konkretną. Z Platona i neoplatonizmu wziął myśl, że na spotkanie prawdy należy iść nietylko z całą duszą i ze wszystkiemi jej siłami, ale także z duszą oczyszczoną; jednak u niego znalazła ta myśl wskutek cechy teocentrycznej systemu piętno religijne, i wypowiedziała się tak płomiennie, że stała się natchnieniem aż do wieku XIX u Gratry'ego i Laprune'a. Historyczne już tylko znaczenie posiada teorja augustyńska poznania zmysłowego oraz bezpośredniego wnikania w istotę duszy.

Od Platona i Arystotelesa począwszy, usiłowano wyjaśnić różnicę między δόξα i ἐπιστήμη na to, ażeby w dalszym ciągu wskazać ostatnie podstawy dla ἐπιστήμη. Również Augustyn zajął się problemem wiedzy o cesze powszechności i konieczności i stworzył przynajmniej w części dla jej tłumaczenia teorję iluminacji przez światło Boże, pominąwszy całkowicie abstrakcję perypatetyczną.

Może żadne dzieło św. Augustyna nie podaje tak szerokich podstaw do zrozumienia teorji iluminacji, jak traktat *De magistro*. Po wstępnych uwagach o symbolicznej funkcji wyrazu dowodzi autor, że wszyscy posiadają w swej duszy Mistrza, który naucza nie nazewnątrz jak człowiek, lecz od wewnątrz, zalewając umysł światłem niezmysłowem. Kiedy się dzisiaj określa fakty psychiczne w przeciwieństwie do fizycznych, zaznacza się, że psychiczne dostrzega bezpośrednio tylko ta jednostka, w której się dokonują, podczas gdy fizyczne może dostrzec naraz dowolna ilość obserwatorów. Podobnie odzywa się św. Augustyn. Skoro, jego zdaniem, powiem swemu towarzyszowi, że widzę jasny sierp wschodzącego księżyca, towarzysz przyjmie me powiedzenie zrazu tylko na wiarę, a dopiero wówczas jego wiara zamieni

się na wiedzę, skoro dojrzy księżyc własnemi oczyma. Niema takiego przejścia z wiary do wiedzy w dziedzinach faktów psychicznych. Towarzysz mój może mi tylko wierzyć, że się we mnie dokonują w danej chwili skojarzenia wyobrażeń; może tylko wierzyć, gdyż żaden człowiek nie zdoła zajrzeć bezpośrednio w duszę drugiego. Obok rzeczywistości fizycznej zewnątrz i świata wyobrażeń wewnątrz, istnieje w naszej świadomości dziedzina prawd nadzmysłowych, dostępna dla najszlachetniejszej cząstki naszego ja, którą nazywamy człowiekiem wewnętrznym. Nikt nie wątpi w to, że mogę swemu towarzyszowi zakomunikować mą wiedzę wziętą z tej dziedziny nadzmysłowej, lecz odrazu zjawia się pytanie, czy towarzysz mój musi się ograniczyć wówczas do wiary, jak to było w wymienionym poprzednio drugim wypadku, czy też może z wiary przejść do wiedzy jak w wypadku pierwszym. Augustyn nie waha się ani na chwilę z odpowiedzią: jak poznaję razem ze swym towarzyszem te same przedmioty świata zewnętrznego w świetle słońca, tak razem z nim poznaję te same prawdy w dziedzinie nadzmysłowej w świetle nachylonego nad nami Boga.

Nie tak obrazowo, lecz w sposób całkiem podobny odzywa się Augustyn do swego przeciwnika w *Wyznaniach:* Jeżeli obydwaj widzimy, że prawdą jest to, co ty mówisz i co ja mówię, to w czem to, proszę cię, widzimy? Zapewne nie ja w tobie ani ty we mnie, lecz obydwaj widzimy w Prawdzie nieograniczonej, która góruje nad naszemi umysłami (*Conf.* l. XII, 6, 14). Nie ulega zatem wątpliwości, że zdaniem Augustyna widzimy prawdy z trzeciej dziedziny w świetle Bożem tak, jak oglądamy przedmioty świata zewnętrznego w świetle słońca. Kiedy jest mowa o świetle Bożem, należy się zapytać, czy światło to utożsamia się z samą wiedzą, a przynajmniej z władzą poznawczą, lub też od nich się różni; jeżeli się różni, to pytamy dalej, czy jest stworzonem czy nie stworzonem. Zgodziwszy się na to, że jest stworzonem, spotykamy nowe zagadnienie, bo trzeba zbadać stosunek tego światła do przedmiotu poznania z jednej strony, a do *rationes aeternae*, do norm i pierwowzorów wszechrzeczy z drugiej. Światło staje się łącznikiem między przedmiotami poznania trzeciej dziedziny a *rationes*

aeternae, jako ich częściowemi przyczynami sprawczemi i celowemi, jednak nie tak, jakobyśmy bezpośrednio oglądali odwieczne idee w Bogu, a przedmioty w ideach. Kelin starał się zebrać na podstawie tekstów treść wiedzy z dziedziny trzeciej; do tego należy dodać jej cechę konieczności i powszechności, a wówczas zobaczymy, że Augustyn starał się wyodrębnić niezmienną treść dziedziny logicznej od zmiennych w każdej chwili aktów psychicznych, a pominąwszy perypatetyczną teorję abstrakcji, tem silniej, i zdaje się wyłącznie, podkreślił związek ze światem odwiecznych niezmiennych idei w Bogu.

Jak wnikające w duszę światło Boże tłumaczy konieczność i powszechność wiedzy, tak naodwrót konieczność i powszechność prawdy otwiera drogę do Boga.

Toczy się spór o argumentację augustyńską na istnienie Boga między zwolennikami rozumowania abstrakcyjnego a intuicjonistami. To pewna, że w tej lub innej formie znajdują się u Augustyna dowody, oparte na przyczynowości i zależności bytów, na celowości i hierarchji w wszechświecie, na wewnętrznym pędzie do szczęścia i na cechach konieczności i powszechności prawdy. To także pewna, że mimo tożsamości dowodów charakter dowodzenia różni się od tego, który znajdujemy u św. Tomasza.

Augustyn jest subtelniejszym psychologiem, bogatszym uczuciowcem i typem konkretnym w myśleniu, św. Tomasz jest głębszym metafizykiem, jest systematykiem i typem abstrakcyjnym. Stąd też nic dziwnego, że inaczej rozumuje i przemawia Augustyn, inaczej Tomasz z Akwinu. Niema tu miejsca na to, ażeby zestawić okok siebie dwa teksty z *Wyznań* (l. X. 5; l. IX. 4), gdzie rozwija się niezrównany dialog między przyrodą a szukającym Boga Augustynem. Przyroda przemawia swem pięknem a szczególniej niekończącemi się nigdy zmianami. „Patrz, mówi św. Augustyn, oto ziemia i niebo wołają głośno, że zostały stworzone, gdyż ciągle się zmieniają i przekształcają, *mutantur enim et variantur*“. W dwóch ostatnich wyrazach streszcza się cała myśl o zależności bytów. W ten sposób nie odzywał się nigdy ani Arystoteles ani św. Tomasz.

Druga cecha. Boga i duszę pragnął poznać Augustyn,

więc do Boga pójdzie poprzez duszę, pójdzie jak sam mówi zzewnątrz nawewnątrz, a z wewnątrz, z głębi duszy do tego, co wyższe, najwyższe, do Boga. Nie trzeba było nawet pójść nazewnątrz, wystarczyło pozostać wewnątrz w własnej duszy nato, ażeby stworzyć dowód psychologiczny, który obiera jako punkt wyjścia niezwalczalny pęd do szczęścia, *inquietum cor.* Nie trzeba też było wychodzić nazewnątrz, kiedy powstał dowód oparty na cechach konieczności i powszechności prawdy, ale to trzeba przyznać, że dowód ten jest raczej noetyczny i opuszcza dziedzinę psychologiczną. Nazewnątrz trzeba było wyjść w dowodzie z istniejącego w świecie widzialnym ładu, ale trzeba było następnie przejść poprzez duszę do niezmiennych pojęć liczby, miary i porządku nato, ażeby w dalszym ciągu z ich cechy konieczności i powszechności znowu się podnieść do Boga, odwiecznej Prawdy. Poprzedni dowód noetyczny złączył się tutaj z czynnikiem fizycznym i metafizycznym. Spór o ten charakter i tę grupę dowodów toczy się raczej wśród historyków filozofji, spór między intelektualistami a intuicjonistami rozpalił się gdzie indziej.

W *Mystère de Jésus* odzywa się Chrystus do Pascala: Ty byś mnie nie szukał, gdybyś mnie już nie posiadał,— w tych słowach mieści się także zagadka raz po raz zjawiającej się metody dowodzenia u św. Augustyna. Słusznie powiada Gilson, że św. Augustyn, udowodniwszy już istnienie Boga, raz po raz wraca do poszczególnych członów dowodu. Wraca do każdego szczegółu z otaczającego świata i widzi, że zewsząd można dojść do Boga drogą jak najkrótszą, jeżeli tylko Boga posiada się już w pewien sposób w sobie. U św. Bonawentury przyroda była księgą otwartą, z której można było bezpośrednio podnieść się do Stwórcy, cały świat stawał się dla niego we wszystkich swych stworzeniach olbrzymim systemem symbolów, wskazujących poza siebie na Stwórcę. Były to te same głosy, któremi słońce, księżyc i ziemia śpiewały w duszy św. Franciszka z Assyżu wielką pieśń o istnieniu Boga. Już u św. Augustyna cały świat zewnętrzny wypełnia się znakami i śladami Boga, po których bezpośrednio dochodzi się do Stwórcy. Trzeba osobnego nastawienia duszy, nastawienia idącego przedewszyst-

kiem z miłości, ażeby w ten sposób na świat i poza świat spoglądać. Tutaj nawiązują rozumowania Hessena i Schelera, chociaż bez wskazanych tu przesłanek. Sprawdzają się słowa: Tybyś mnie nie szukał, gdybyś mnie już nie posiadał.

Rwała się wprawdzie dusza Augustyna do poznania Boga, lecz musiała uznać, że wobec nieskończoności Jego istoty władze skończone są tak bezsilne, iż gdyby im się na chwilę zdawało, że ujęły Boga w Jego istocie, toby to, co poznały, nie było Bogiem. [1]) Z tem wszystkiem, uznawszy ograniczoność rozumu wobec Absolutu, nie ugrzązł Augustyn w agnostycyźmie, gdy trzy drogi, *via eminentiae*, *causalitatis*, *negationis*, doprowadzają według niego mimo wszelkich ograniczeń aż do istoty Boga.

2. *Deus causa subsistendi*, Bóg przyczyną istnienia. Augustyn przeprowadził w genjalnym swym umyśle asymilację przedewszystkiem metafizyki neoplatońskiej w sposób tak zgodny z myślą chrześcijańską, że pogląd jego filozoficzny na świat utrzymał się niemal wyłącznie na zachodzie łacińskim aż do XIII w., kiedy powstała synteza tomistyczna. Odrzucił Augustyn emanację platońską, przyjął od Plotina różnicę wyraźną między bytami materjalnemi a duchowemi, przerobił pojęcia świata idei, Logosa i hierarchji bytów. Plotin rozkoszował się potęgą piękna, bijącą nań z jego własnego systemu, gdzie z Prajedności i Praświatła wyłaniają się wszystkie człony wszechświata; ale w olbrzymim strumieniu emanacyjnym ginie jednostka ludzka, jako czynnik samodzielny w istnieniu swem i działaniu, a co gorzej cała Prajedność staje przed człowiekiem jako *mysterium tremendum*, w którem i przez które dokonuje się wszystko w sposób bezwolny. Wprowadzając w swoim systemie, na miejsce emanacji, pojęcie stworzenia, przypomniał św. Augustyn zależność wszechrzeczy od Boga w takiej formie, że wobec niej niknie potęga obrazu Plotinowego. Myśl pochodzi z Dziejów Apostolskich. Stanąwszy przed Areopagiem ateńskim, oświadczył św. Paweł zebranym Stoikom i Epi-

[1]) Zobacz umiejętne zestawienie tekstów u Grabmanna w jego dziełku: *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott* Köln 1929, str. 98—102.

kurejczykom, że znalazł w ich mieście ołtarz poświęcony „Bogu Nieznanemu“, bezpośrednio zaś potem wypowiedział ideę, w której się łączy *mysterium tremendum* i *fascinans*, wypowiedział myśl o immanencji i transcendencji Boga wobec wszechświata: *in Ipso enim vivimus et movemur et sumus*, albowiem w Nim żyjemy i ruszamy się i jesteśmy (*Dz. Ap.* XVII, 28). Przypomniał sobie Augustyn słowa św. Pawła, rozwijając w *De genesi ad litteram* (V, 16, 34), szereg obrazów o powstaniu i zależności świata, wobec których gasną blaski stylu Plotynowego. Myśl o Bogu immanentnym i transcedentnym zarazem zjawiła się w całej jasności dopiero u św. Pawła i Augustyna.

Proces emanacyjny zniknął u Augustyna całkowicie, ale stanęło przed nim pytanie, czy nie możnaby dostrzec takiego procesu w obrębie stworzonego świata. Z zastrzeżeniami i poprawkami proces ten przyjął: nie idzie on zgóry na drodze degradacji do bytów coraz mniej doskonałych, lecz odwrotnie, wznosi się ruchem ewolucyjnym, wyzwalając coraz inne formy, coraz inne *rationes seminales*, które wprawdzie istniały w świecie od chwili stworzenia, lecz czekały na określone warunki, ażeby się zjawić w pełni swego bytu. W tej myśli porównał św. Augustyn kosmos do ziarna, które rozrasta się stopniowo w potężny pień, w konary, gałązki i owoce (*De Gen. ad lit.* V, 23, 45). Niema u św. Augustyna transformizmu, zmiany gatunków, a tylko zjawia się emanacja form z więzów hamujących okoliczności.

Zarówno w akcie stworzenia, jak i w syntezie materji z formą znika u Augustyna całkowicie czynnik czasowy, a utrzymuje się tylko stosunek przyczynowy. Wobec nieskończonego i niezmiennego Boga, człowiek przedstawia się mimo wszystko jako jednodniówka, która przeżywa przydzielony sobie byt następczo i w sposób ograniczony, jakby kropla po kropli. Inaczej istnieje i działa Bóg, działa nadczasowo i w jednym momencie, a tylko dla człowieka, co przeżywa wszystko kropla po kropli, rozwinął Mojżesz akt stworzenia w 6 dniach, czy okresach. Znika czynnik czasowy także wówczas, kiedy jest mowa o stosunku form nasiennych, *rationes seminales*, do bezkształtnej materji, gdyż pramaterja

wyprzedza każdą swą formę tylko przez własną naturę, z wykluczeniem odstępu czasowego (*De Gen. ad lit.* V, 5, 16).

Teocentryczną trzeba nazwać metafizykę Augustyna nietylko ze względu na zależność bytu od Boga, ale i dlatego, że formy zarodkowe, *rationes seminales*, odzwierciedlają w sobie odwieczne idee i jedność Boga. W hierarchji bytów uwaga św. Augustyna zwraca się przedewszystkiem na Boga i duszę ludzką, bo do nich jako do celu zmierzało jego pragnienie poznania. Trzeba przyznać, że w myśl Pascala rozmyślał i mówił raczej o Bogu Izaaka i Jakóba, aniżeli o Bogu metafizyków. Wolał się zwracać do Boga objawionego, jednego w istocie i troistego w osobach razem z nieskończonem bogactwem życia wewnętrznego, aniżeli do Boga zamkniętego w swej jedności dla serca ludzkiego. Dowodem tego może być olbrzymi traktat *De Trinitate*, a więcej jeszcze to, że Augustyn z biciem serca szukał w całym świecie podobieństwa, a w duszy ludzkiej obrazu Trójcy Św. Pozostał wiernym aż do końca swemu hasłu: *Deum et animam scire cupio*, Boga i duszę poznać pragnę.

W nauce o duszy zainteresować może i czynnik chronologiczny i związek logiczny. Znamiennym jest bardzo fakt, że w Cassiacum, gdzie zbudził się w Augustynie chrześcijański eros filozoficzny, rozmyślania nad szczęściem i prawdą złączyły się z rozmyślaniami nad nieśmiertelnością duszy. Widocznie to zagadnienie zajmowało go wówczas w sposób niezwykły, skoro nie poprzestając na *Soliloquiach* w rok później napisał osobny traktat *De immortalitate animae*. Dopiero w następnym roku zjawił się traktat o niematerjalności duszy, *De quantitate animae*, chociaż w dowodach na nieśmiertelność trzeba było sięgnąć do niematerjalności (rozważania nad prawdą w *Soliloquiach*, jako do podstawy uzasadnienia. Znowu tutaj wypowiedziało się niespokojne serce, *inquietum cor*. Gdybyśmy chcieli spojrzeć na naukę św. Augustyna ze stanowiska systematycznego, tobyśmy zauważyli, że się u niego wiążą ściśle trzy pojęcia: substancjalności, niematerjalności i nieśmiertelności. Nie będę tutaj bliżej rozwijał tych pojęć, lecz to tylko zaznaczę, że w psychologji unika się pojęcia substancjalności duszy, twierdząc, że dusza wystąpić musi jako czynnik martwy i rzucić cień

2

śmierci i martwoty na ruchliwe życie psychiczne. U św. Augustyna mamy dowód, że w dyskusję nad substancjalnością duszy może wnijść olbrzymia rozmaitość funkcyj psychicznych i że jedność metafizyczna duszy może być ostatnią podstawą całościowego ujmowania życia psychicznego, do czego tak bardzo dzisiaj dąży psychologja postaciowa, strukturalna w rozmaitych swych kierunkach.

3. Teocentrycznie rozbudował Augustyn także swą etykę, gdyż Bóg występuje w niej jako podstawa ładu moralnego, *ordo vivendi*. Charakter ten zjawia się i wówczas, kiedy Augustyn określa prawo odwieczne jako myśl i wolę Bożą, nakazującą zachowanie ładu naturalnego, jak i wtenczas, kiedy dowodzi, że tylko w Bogu można spocząć jako uszczęśliwiającym celu (*frui*), a stworzeń wolno używać tylko jako środków i stopni do Boga.

W filozofji greckiej A r y s t o t e l e s rozwinął zwarty system etyczny, oparty na pojęciu szczęścia i na pojęciu cnoty. Jedno z drugiem się łączy, gdyż z dwóch grup cnót, dianoetycznych i moralnych, pierwsza grupa góruje nad drugą, a w pierwszej naczelne miejsce zajmuje mądrość, *sapientia*, przez którą dochodzi się do najwyższej doskonałości i największego szczęścia zarazem. Mądrość wyzwala człowieka z tego, co zmienne, by mógł wyjść poza siebie i sięgnąć do czynnika niezmiennego, do Boga. Uderza to, że u Arystotelesa Bóg, jako cel ostateczny, pociąga ku sobie wszystkie byty w nieustannej ich przemianie, ale sam do nich w żaden sposób nie schodzi. Nic też dziwnego, że w perypatetycznym systemie cnót niema miejsca dla miłości, skoro niema miłości u samego Boga.

Inny duch, duch miłości, ożywia i etykę i cały system Augustyna, tak iż powstał spór o to, czy nie należy mówić o woluntaryźmie augustyńskim. Twierdzono, że św. Augustyn głosił prymat woli nad rozumem, kiedy oświadczył w *De civitate Dei* (XIV, 6), że jesteśmy w istocie swojej wolą i niczem innem. Strona przeciwna odpowiadała na ten tekst tekstem innym, rozwiniętym obszernie w *De Trinitate* (XII, 1—3), gdzie człowiekowi zewnętrznemu przeciwstawia się wewnętrzny przez to, że jako umysł, *mens*, sądzi wszystko w świetle odwiecznych idei. Narazie wystarczy nam powie-

dzieć, że narodziny etyki augustyńskiej dokonują się na wyżynach kontemplacji zrodzonej z miłości. W traktacie *De magistro* umysł ludzki dostrzegał w świetle Bożem dziedzinę praw niezmiennych, uzależnionych od idei odwiecznych, *rationes aeternae*. Idee te odbijają się w nas zarówno jako prawdy teoretyczne, jak i praktyczne normy działania; sięgają nawet dalej, odzwierciedlając się w świetle zewnętrznym jako liczba, miara i ład. Skoro więc człowiek nauczył się raz wracać do swego wnętrza, dostrzega już potem wszędzie myśli Boże, dostrzega je w sobie i poza sobą, dostrzega je jako ład, który sam musi uwzględniać w sferze działania. *Ordo naturalis*, naturalny ład obowiązujący przez prawo odwieczne, *lex aeterna*, przemawia do nas zewsząd, ze świata zewnętrznego i z własnego naszego wnętrza, ze świata idei i przedewszystkiem z Boga, przedewszystkiem z Niego, bo nawet *rationes aeternae* są odblaskami jednej Bożej istoty. Zrozumiałym wobec tego jest fakt, że etyka augustyńska łączy się ściśle z kontemplacją.

Umysł ludzki posiada u Augustyna podwójne oblicze, jedno szlachetniejsze, *ratio superior*, drugie mniej szlachetne, *ratio inferior*. Wyższem zwraca się do Boga i świata idei, ażeby w ten sposób dojść do posiadania niezmiennej prawdy, do mądrości, *sapientia*; mniej szlachetnem obliczem zwraca się natomiast do ziemi, ażeby przez mozolne porównania treści wrażeniowych dojść do poznania o względnej wartości, *scientia*. Między jedną a drugą wiedzą nie musi panować żaden antagonizm, gdyż mądrość może ogarnąć sobą także poznanie niższe, ażeby je podnieść i wprowadzić w światło odwiecznych idei. Raz po raz wraca Augustyn do myśli, że dusza ludzka doszedłszy do równowagi wewnętrznej, posuwa się w tym pochodzie do Boga wśród ciągłego oczyszczania siebie od najniższej wiedzy zmysłowej aż do najwyższych stopni kontemplacji. Zwłaszcza nieduży rozdział (33) traktatu *De quantitate animae* należy uznać za pierwowzór dla całej literatury średniowiecznej, która omawiała stopniowe odrywanie się duszy od ziemi, by pogrążyć się w kontemplacji Boga. Na nim wzorowały się arcydzieła mistyki średniowiecznej: komentarz św. Bernarda do *Pieśni nad pieśniami*, *Itinerarium* św. Bonawentury, *Benjamin Major* Ry-

szarda od św. Wiktora, wreszcie *Paradiso* w *Boskiej Komedji* Dantego.

Dodać należy to, że ilekroć teoretyczna mistyka średniowieczna wyodrębniała życie kontemplacyjne od życia czynnego, nawiązywała zawsze do podwójnego oblicza umysłu ludzkiego w pismach Augustyna. Najżywiej jednak biły serca mistyków, kiedy mówili o tym szczycie duszy, przez który człowiek wchodzi w kontakt z Bogiem w życiu kontemplacyjnem. Wyobraźnia łączyła się u nich wówczas myślą i sercem nato, żeby w najpiękniejszych obrazach wypowiedzieć dzieje zjednoczenia z Bogiem duszy ludzkiej przez najszlachetniejszą jej cząstkę. Będą ją nazywali duchowem okiem i arką przymierza, szczytem, *apex*, otchłanią, *Seelengrund*; a najczęściej nazwą ją iskierką, *scintilla*, *Seelenfünklein*, w której się palą światła i ognie Boże. Cała dyskusja Dantego w *Convivio* o prawdziwem szlachectwie posuwa się po tej samej drodze, którą ostatecznie rozpoczął św. Augustyn, wprowadzając do swych pism pojęcie wyższego oblicza duszy, *ratio superior*, skierowanego do Boga i świata idei.

Aczkolwiek etyka augustyńska z kontemplacją się łączy, to jednak z nią się nie utożsamia, ponieważ wchodzi przez całą swą istotę w dziedzinę działania, gdzie się ład stwarza przez czyny zależne od woli. To też rola centralna woli i miłości uwidocznia się najjaśniej w etyce augustyńskiej.

Z woli pochodzi wszelki czyn, nie wyłączając aktów życia kontemplacyjnego, zwłaszcza że wobec zadań praktycznych w etyce umysł spogląda na odwieczne idee inaczej, aniżeli wówczas, kiedy chodzi o poznanie teoretyczne, spogląda na nie praktycznie i konkretnie. Do rozsądzenia wartości zamierzonych czynów, trzeba złamania wewnętrznego oporu przez nowe siły zgóry. Jeżeli istnieje jedna *illuminatio divina* dla poznania teoretycznego, to istnieje nowa inna dla poznania praktycznego, dla sumienia, sięgając aż do najgłębszych w człowieku energij (Gilson, str. 159).

Najsilniejszą z energij jest miłość, w której jak promienie w ognisku skupiają się wszystkie namiętności i wszystkie cnoty. Mówiąc o niej użył św. Augustyn symbolu, który wszechstronnie obrazuje tajemnicze jej działanie. W *Wyzna-*

niach (XIII, 9) porównał ją z siłą ciężkości, przez którą każda rzecz dąży do miejsca sobie właściwego: płomień wyrywa się w górę, a kamień spada na ziemię. Dopóty wszelkie byty zostają w ruchu i niepokoju, dopóki siła ciężkości nie poniesie ich na właściwe im miejsce. Wspomnienie starożytnej teorji kończy św. Augustyn okrzykiem: *amor meus, pondus meum*; miłość moja, ciężar mój. Gdy w człowieku będzie się palił czysty płomień miłości, podąży całą swą istotą w górę do Boga; gdy natomiast przeważać w nim będzie ziemia, jak ziemia pójdzie w dół do macierzy swego ciała. Toteż na miejscu naczelnem w systemie cnót znajduje się *caritas*, miłość oczyszczona, przez którą kocha się to, co się kochać powinno, rozpoczynając w hierarchji bytów od góry, od Boga.

Dodajmy za Mausbachem[1]) i Gilsonem, że Augustyn zapatruje się na człowieka raczej ze stanowiska chronologicznego i konkretnego, aniżeli ze stanowiska abstrakcyjnego w oderwaniu od łaski. Raz po raz oznacza u niego ludzka natura nie istotę oderwaną, lecz człowieka pierwszego z całym rajem łaski i życia nadprzyrodzonego w duszy do tego stopnia, iż często z trudnością odróżnia się Augustyna filozofa od Augustyna teologa. W tem oświetleniu rozumie się też lepiej zapatrywania Augustyna zarówno na nasze poznanie, jak i na dziedzinę naszych czynów. Nad człowiekiem nachyla się oblicze Boga, który jest dlań nietylko Stwórcą, ale i Dawcą łaski w każdej chwili.

Z tego ujęcia etyki pada też nowe światło na *Wyznania* i *De civitate Dei*. Dwa oblicza posiada umysł ludzki, zwracając się jednem do Boga, drugiem do ziemi; miłość jest siłą ciężkości dla człowieka, porywającą go na właściwe mu miejsce, albo w górę, jak płomień, kiedy żyje Bogiem, albo do ziemi, kiedy żyje ziemią. Bywa niejednokrotnie tak, że człowiek waha się między dwiema mądrościami i dwiema miłościami, jednemi z góry, drugiemi z dołu, a wówczas serce jego jest niespokojnem, jak w *Wyznaniach* Augustyna.

Dzieje zbiorowe ludzkości toczą się podobnie, jak dzieje poszczególnych jednostek. Dwie miłości zrodziły dwie olbrzymie społeczności, Bożą i ziemską, *civitas Dei* i *civitas*

[1]) J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg 1909, 100—113.

terrena. Miłość w pierwszej społeczności jest teocentryczną, podnosząc oblicze szlachetne umysłów do Boga; geocentryczna miłość w drugiej społeczności nachyla oblicze niższe umysłów nieodwracalnie do ziemi. Między dwoma przeciwnemi sobie poglądami na świat i dwiema sprzecznemi miłościami rozgrywa się olbrzymia walka, której koniec i cel stara się Augustyn przewidzieć, stając się pierwszym na wielką miarę przedstawicielem ujmowania dziejów w sposób celowy, historjozoficzny.

Müller-Freienfels dzieli filozofów ze stanowiska psychologicznego między innemi na twórców i konserwatorów. Twórca albo nie ma przed sobą żadnej tradycji, albo jej nie uznaje, budując jako wywrotowiec wszystko od nowa, albo wreszcie umie przebudowywać nawet od fundamentów. Twórcą był św. Augustyn, nie mając przed sobą żadnej tradycji chrześcijańskiej poza słabemi próbami i mętną gnozą. Filozofją przez niego stworzoną żyły niemal w całości wieki średnie, dopóki nie pojawił się drugi wielki budowniczy, św. Tomasz z Akwinu: ale augustynizm nigdy nie zamarł, wypowiedział się silnie nawet u św. Tomasza i sięga dotąd wszędzie tam, gdzie biją serca niespokojne.